ANNALES DU PATRIMOINE

Revue académique consacrée aux domaines du patrimoine



N° 14 / 2014

© Annales du patrimoine - Université de Mostaganem (Algérie)

Revue

ANNALES DU PATRIMOINE

Directeur de la revue

Mohammed Abbassa

Comité Consultatif

Larbi Djeradi	Mohamed Kada
Slimane Achrati	Mohamed Tehrichi
Abdelkader Henni	Abdelkader Fidouh
Edgard Weber	Hadj Dahmane
Zacharias Siaflekis	Amal Tahar Nusair

Correspondance

Pr Mohammed Abbassa
Directeur de la revue Annales du patrimoine
Faculté des Lettres et des Arts
Université de Mostaganem
(Algérie)

Email

annales@mail.com

Site web

http://annales.univ-mosta.dz

ISSN : 1112 - 5020

La revue paraît en ligne une fois par an

Les opinions exprimées n'engagent que leurs auteurs

Sommaire

Les préceptes religieux dans les recueils poétiques de Djalal ad Din Rumi

Dr Mahboubeh Fahimkalam
Université Azad Islamique de Téhéran, Iran

Djalal ad-Din Muhammad Rumi (Molana), poète persan et mystique réputé est né en 1207 et mort en 1273 ; le temps n'a en rien ébranlé la volonté de ses lecteurs, férus encore de son "Masnavî Maanavî" et de son traité en prose "Fihi - Mâ-Fihi" (Livre du Dedans) et goûtent encore de ses écrits. Sa renommée dépasse largement les frontières nationales, d'autre part l'héritage littéraire, philosophique, religieux et moral qu'il a laissé est toujours une grande source d'inspiration pour les hommes de lettres et intellectuels contemporains ; ses écrits sont passés et repassés en revue de la part des lecteurs et critiques. Mais ce qui comptait pour le poète mystique c'était de divulguer ses réflexions philosophiques et religieuses sous une forme poétique, genre sensationnel et mélodieux, afin d'attirer son public. Dès sa plus tendre enfance il s'est mis à apprendre la loi canonique et le Coran auprès de son père, éminent théologue et maître soufi réputé, surnommé "sultan des savants" (Sultân al-Ulama), tellement respecté des maîtres de son temps. Celui-ci critiquait ouvertement des méthodes philosophiques alors en vogue.

Alors Molana s'est initié, sous l'instigation de son père, dès son plus jeune âge aux arcanes de la théologie, partant se laissant largement influencé par des instructions religieuses. Seyed Borhan Idin Tormozi, comptant parmi les disciples de

son père, fut le premier maître qui lui eût révélé les mystères du mysticisme. La rencontre de Shame Tabrizi, constitue un tournant essentiel dans la vie de Molana, jusqu'à lors poète morose et taciturne, se consacrant notamment à la jurisprudence religieuse et aux lettres, préparant le terrain à la rédaction de Masnavî. Il y est essentiellement question des sujets philosophiques, religieux, scientifiques et littéraires. Mais ce qui compte le plus pour lui c'est d'inculquer à ses lecteurs des sens connotatifs, des mystères divins aussi bien que des instructions religieuses à travers son œuvre littéraire. Ces dernières nous exhortent à nous en remettre à la divine Providence, tout en déconseillant la démesure, à nous résigner devant la mort en croyant à l'Au-delà.

Théologie et résignation à la divine Providence :

Pour Molana, Dieu est la source éternelle de l'existence et de la vie, Il a tiré toutes les créatures du "Néant" et d'après Sa propre volonté, celles-ci Lui doivent aussi bien l'existence que la survie, et tout est périssable et évanescent, Lui excepté. Ce qui se déduit de l'image coranique du Seigneur, et qui s'attribue une large partie de "Fihi-mâ-Fihi" (Livre du dedans)(1).

La conception coranique d'Allah constitue le principal thème abordé à travers l'œuvre poétique et prosaïque de ce mystique persan :

Il a promis à l'homme que ses vœux seront exaucés(2), Il a envoyé Ses Prophètes pour instruire et orienter les hommes ; après avoir tiré le monde du néant, Il n'a de cesse de créer de nouvelles choses(3) ; la conception coranique de Seigneur esquissée par Molana à travers ses écrits, n'est pas la Première

Cause et le Mobile Immobile qui ne pense qu'à Lui-même de bout en bout[4] ; mais le monde ne Le préoccupe jamais. Selon Aristote, Dieu se trouve dans son propre empyrée et bien qu'Il se passionne juste pour la création et les hommes, Il les a laissés à eux-mêmes ; ici il ne s'agit nullement pas d'un Dieu créateur des mondes, ni d'un Seigneur Organisateur et Administrateur. Par contre la conception coranique de Seigneur qui parcourt l'ensemble de l'œuvre de Molana fait état d'un Seigneur des mondes et Administrateur.

Toujours d'après Molana, le monde est géré par un Ordre généreux et dispensateur mais pas juste ; en tant que Créateur, Dieu ne peut pas ne pas être Généreux ; Il crée des aptitudes et prodigue Ses bienfaits proportionnellement à celles-ci. Devant ce Seigneur dispensateur de biens, le meilleur acte de dévotion est celui qui est accompli par conviction et par amour pour Dieu, et non pas par crainte et cupidité ; Molana présente une image généreuse de Seigneur, et le monde est conçu selon cette image, et Ses Esclaves Lui rendent un culte par pur amour[5]. Du moment que Molana voit dans le Créateur de l'existence le détenteur de la sagesse absolue et un Etre Omniscient, il croit tout comme manifestation et expression de l'Etre Suprême ; selon lui, se laisser aller à la divine Providence en Lui obéissant au doigt et à l'œil est la condition sine qua non de la théologie :

"A l'ouvrage Il joue le rôle du feu et moi de l'œuvre
Je prendrai la forme qu'Il me donnera
S'il désire me changer en coupe, j'en prendrai la forme
Ou en poignard s'Il le désire
Ou en source pour donner de l'eau

Ou en feu, comme Il le désire"[6].

Acceptation de la mort en tant qu'une réalité de la vie :

Tout l'œuvre poétique, voire toute l'existence de Molana, selon bon nombre de critiques, le poète le plus fameux de la Perse du VII siècle de l'hégire est hanté par la mort. Autrement dit, la question de la mort est au cœur du recueil de Molana. Le lecteur est aussitôt frappé par l'obsession plus qu'évidente de Molana pour le thème de la mort. Son appel, fascinant et fatal comme le chant des sirènes ne cesse à aucun moment de hanter l'homme.

Notre principal objectif dans cette recherche est la mise en évidence de la nature de la mort à travers son œuvre poétique.

Il va de soi que la mort offre de l'accès dans la conception molavienne à une autre vie ; elle n'est pas en effet la fin de toute vie. Il ne cherche que le repos dans la mort. Selon ses expériences religieuses et en inspirant du Coran[7] le poète exprime ses idées sur la mort : Nous sommes les enfants de la mort. C'est elle qui nous délivre des fourberies de l'existence. En d'autre terme, le monde est comme la prison pour le croyant et le moment ou la mort arrive, il brise les chaines et se délivre joyeusement de cette prison. C'est pourquoi à travers ses poèmes, Molana fait l'éloge de la mort.

Certains poèmes de Masnavî Maanavî en sont illustres exemple : "Balal devient comme un croissant par la faiblesse et maladie.

C'est le moment de la mort.

En voyant cette scène, son épouse pleure. Balal lui dit : Non, non, c'est l'heure de la joie. J'étais tourmenté ici-bas grâce à elle, que la mort est douce et c'est l'âme qui se délivre du

monde terrestre"[8].

La mort est étudiée sous deux aspects dans les poèmes mystiques de Molana :

1 - La mort en tant qu'un évènement épouvantable qui terrifie l'homme : Selon le poète, tout au contraire de mentalité humaine, la mort n'est pas épouvantable. En effet, la peur de la mort est la mort de soi. En d'autre terme ; "la mort de chacun est proportionnée à la façon de sa vie"[9]. Il compare la mort à un miroir qui ne reflète que le vrai visage des gens :

"Sache. La mort de chacun est de sa couleur
Chez un ennemi, elle est un ennemi et chez un ami, elle est un ami
C'est un miroir qui reflète le blanc et le noir comme ils sont
O. Tu as peur de la mort et tu t'en fuis
Alors ! Sache bien, tu as peur de toi-même"[10].

2 - La mort facultative : Dans cette mentalité, qu'on peut trouver chez les mystiques, la mort n'est qu'un changement d'état. Selon la conception molavienne, ceux qui sont doués de la sagesse et les honnêtes gens n'ont aucune peur de la mort. Ces derniers considèrent la mort comme l'une des étapes de la vie qui transfère l'âme humaine du monde terrestre au monde céleste. La plupart des poésies de Molana reflètent cette vision mystique. Ici, nous citons quelques exemples :

"Les noix sont écalées
Celles qui possèdent des écalots
Elles étaient les symboles des gens qui auraient l'âme pure après la mort"[11].

Dans les vers ci-dessus, en assimilant la mort à écaler des noix, le poète évoque sa pensée : Parmi les noix, celles qui

possèdent des écalots n’ont aucune peur d’être écalées.

Ou bien : "Le corps humain enveloppe l’âme ainsi que la huître enveloppe le perle.
En arrivant la mort, ce qui disparaît, c’est la huître du corps et pas le perle de l’âme"[12].

Dans les vers ci-dessous, l’âme dans le monde est comparée à "l’embryon" dans la matrice. Autrement dit ; l’embryon y est le symbole de l’âme qui va naitre en anéantissant le corps. En comparant la mort à l’enfantement, le poète cherche à transmettre au lecteur sa croyance religieuse sur la mort : L’homme meurt, mais son âme va naitre dans l’autre monde :
"Le corps, comme une mère contient l’enfant spirituel
La mort est les souffrances et les douleurs de l’enfantement"[13].

Invitation à la réflexion morale :

La moralité et la spiritualité nourrissent la littérature écrite et orale depuis des temps immémoriaux. On peut dire à ce titre que la morale constitue l’âme de la littérature. En ce qui concerne la littérature persane, il faut dire que la principale vocation de la poésie réside traditionnellement dans le moralisme. Son but essentiel est d’exprimer non seulement les sentiments et les états d’âme, mais aussi les croyances et le moralisme. Et puis qu’elle est un cri du cœur et une manifestation de la sensibilité profonde de l’individu, on peut la considérer comme un genre qui, par excellence, permet au poète, de transmettre son message moral et philosophique.

Les poèmes de Molana reproduisent l’évolution idéologique de l’auteur, d’abord influencé par l’enseignement

religieux durant son enfance, gagné ensuite aux idées philosophiques, pour être enfin pénétré par le mysticisme.

Molana s’efforce dans ses poèmes de proposer un art de vivre. Sa philosophie est faite d’un mélange subtil de de stoïcisme et de désir d’avoir une âme pure : il convient d’élever l’âme tout en évitant les excès, de tenir compte des autres en refusant démesure, hypocrisie, mensonge et... Nombreux sont les exemples que l’on peut citer pour illustrer cette mentalité à partir de ses œuvres. En troisième tombe de son Masnavî Maanavî, il met en scène l’histoire d’un loup qui se jette dans une cuve de couleur et après en être sorti, en voyant sa peau multicolore, il a prétendu être un paon. Mais les autres loups sachant sa vraie nature, lui ont demandé de faire la roue en tant qu’un paon. Mais il ne pouvait pas, donc il a répondu : je n’ai aucune expérience dans ce domaine. Ils lui ont demandé de chanter comme un paon. Et puisqu’il s’est trouvé incapable de faire tout ce que les oiseux accomplissent, il a compris qu’il s’est fait construit une fausse personnalité"(14). La leçon morale est transparente.

Les éternels défauts de la nature humaine :

La lecture des certains poèmes de Molana peut fournir un répertoire des différents vices et travers l’âme humaine, ridiculisés ou simplement exemplifiés dans les poèmes allégoriques. Tantôt Molana en fait la satire, tantôt il se contente d’en montrer les mauvaises conséquences ou mêmes seulement de les mettre en scène pour les donner en contre-exemple à son lecteur.

Bien souvent, les recommandations pratiques de Molana entretiennent un grand rapport avec les normes morales. Elles

ont beau correspondre à l’attitude morale islamique. Dans la plupart de ses poèmes allégoriques, en inspirant des conseils religieux, il appelle son lecteur à purifier l’âme.

D’après les préceptes de Molana, la vraie valeur d’un homme se juge par la purification de son cœur et son âme ; c’est elle qui nous approche à la source éternelle de l’existence et de la vie (Dieu) ; C’est pourquoi ; pour lui rien ne la vaut ; pour illustrer bien ce qu’on vient d’affirmer, nous allons citer une histoire de Masnavî Maanavî :

"Les peintres chinois et romains, chacun prétendait être plus habiles que l’autre. En mettant à leur disposition une chambre, le roi leur a demandé de peindre. Tous les deux se sont mis à travailler. Chacun tentait de sa façon. Les chinois demandaient sans relâche les diverses couleurs. Mais les romains, en fermant la porte de la chambre, n’ayant utilisé aucune couleur, ils ont poli le mur. Après avoir passé quelques jours, le roi a visité les deux chambres en tant que juge. La peinture des chinois lui a plu, mais ce qui a attiré son attention et son admiration, c’était le mur poli et pur de la chambre des romains qui reflétait la lumière et toutes les images ainsi que toutes les beautés"[15].

Selon le poète, ceux qui ne s’occupent qu’à leurs apparences, en ignorant la purification du cœur et de l’âme, ne sont jamais capables de trouver l’idéal absolu et de contempler les beautés du monde.

Autrement dit ; il conseille à son lecteur de purifier son âme en se délivrant des défauts de la nature humaine : la vanité, l’avidité, l’ingratitude et l’ambition et tous ce qui perturbent l’âme humaine.

En méprisant le monde terrestre, Molana reproche la cupidité tout en conseillant d'élever fortement l'âme et de négliger le corps. Cela ne signifie pas d'affaiblir volontairement le corps, mais cela veut dire qu'il ne faut pas s'attacher aux éléments éphémères d'ici-bas tels que ; richesse, réputation, statut social :

"C'est quoi le monde ?
Oubliant Dieu tout en se noyant dans l'amour de la femme, de l'enfant et de l'argent"(16).

Certaines valeurs morales dont Molana fait l'éloge sont les suivantes : sympathie, générosité, charité, sincérité, justice, modestie, modération, impatience, respect envers les parents et sobriété. Parmi lesquelles, nous allons étudier quelques-unes :

Selon lui, la dignité humaine et l'altruisme constituent les moyens les plus efficaces et les plus sûrs pour arriver à la perfection ; grâce à la modestie et à l'humilité, l'homme se délivre du monde terrestre, à l'origine de tous les maux, et se croit plus digne que de se livrer à la vie mondaine.

A travers ses poèmes, Molana fait l'éloge également de la sympathie et fraternité. D'après les psychologues, "ces qualités sont des habilités par les quelles on peut mieux connaître les autres et par là, on peut contempler l'univers de leurs yeux"(17).

La solidarité est un comportement généreux, d'aide et d'échange dans une société humaine où chacun doit penser à autrui.

Selon le poète persan, les difficultés et les situations désagréables de la vie du genre humain suscitent la pitié et la sympathie des autres. Et cela crée un sentiment de fraternité et de solidarité. Le vers suivant en est l'illustre exemple, à travers

cette illustration, l’auteur tente de démontrer que les honnêtes hommes en voyant la misère de leur semblable participent à leur chagrin :

"Laisse le tyran et aie de la pitié des pauvres
O les pauvres. L’être humain ressentit de la pitié envers les misérables"[18].

Dans un autre vers, il considère la sympathie comme un élément qui naît de la connaissance du mal et des souffrances d’autrui :

"La cécité, le boitement, la souffrance et le mal
Suscitent la pitié de l’homme"[19].

Ici, nous citons quelques conseils de Molana[20] :

- Sois comme l'eau pour la générosité et l'assistance.
- Sois comme le soleil pour l'affection et la miséricorde.
- Sois comme la nuit pour la couverture des défauts d'autrui.
- Sois comme la mort pour la colère et la nervosité.
- Sois comme la terre pour la modestie et l'humilité.
- Sois comme la mer pour la tolérance.
- Ou bien parais tel que tu es ou bien sois tel que tu parais.

Il est de notoriété publique qu’une large partie de ses vers et ses fables s’est basée sur des préceptes moraux et religieux, parfois le poète ne révèle pas manifestement ses intentions moralisantes sous couvert d’un vers ou d’une fable, bien que ses thèmes soient axés sur ces principes.

Conclusion :

La plupart des auteurs iraniens se sont inspirés, depuis longtemps, de deux principales sources d’inspiration (à savoir le Coran ainsi que la Tradition). Du moment que les paroles divines comportent de vrais messages de vie, Molana les a

intégrées dans le cadre de ses poèmes pour exhorter ainsi le lecteur à dire la vérité ; ce qui se rencontre dans la plupart de ses œuvres, il a su avec éloquence exprimer le message divin sous couvert d'un poème. Autrement dit ; cette brève étude nous a permis de saisir le regarde religieux du poète dans sa poésie.

De par la pénétration de ses idées religieuses et ses pensées mystiques, on peut bien prétendre, à juste titre, que Molana est l'un des plus éminents poètes religieux de la littérature persane. Et la qualité la plus importante de Molana est son regard à la morale, ce qui prend son origine dans ses convictions religieuses, lesquelles ont joué un rôle considérable dans la formation de ses œuvres, notamment Masnavi. Ce dernier évoque par métaphores et allégories les enseignements édifiants divins sur le fond de la pensée gnostique, ainsi que les préceptes moraux et religieux qui tous sont presque cités à travers ce monument de la littérature persane.

Dans l'univers de Molana, le lecteur se trouve confronté à une négation de la vie terrestre. Et la mort lui permet d'atteindre son objectif : La délivrance de l'âme.

En effet, le poète et le maître mystique, Molana possède cette connaissance fondamentale selon laquelle l'âme préexiste à l'engendrement de l'homme et qu'elle survit à la disparition de celui-ci. C'est ainsi qu'à l'instant de la mort, l'âme se délivre.

Notes :

1 - Molana : Fihi-mâ-Fihi, Ed. Amirkabir, Téhéran, 1385, pp. 135 - 140.

2 - Sourate Les Croyants, verset 62.

3 - Animarie Chimelle : Tu es le feu et je suis le vent, traduit par Freidoun

Badreii, Ed. Tous, Téhéran 1377, p. 81.
4 - Arastou : Métaphysique, Ed. Hekmat, Téhéran 1379, p. 409.
5 - Saleh Hasanzadeh : Le regard que porte Molana sur Dieu, le monde et les hommes, Ed. Revue de l'Université Chahid Beheshti, Téhéran 1388, p. 107.
6 - Molana : Masnavî, Ed. Kanoune entesharate elmi, Téhéran 1357, p. 904.
7 - Sourat Yasine, verset 53.
8 - Molana : Masnavî Maanavî, pp. 3519 - 3522.
9 - Shahbaz Mohseni : Mort aux yeux de Molana, Ed. Revue de l'Université Azad Sannandaj, 1391, N° 13, p. 130.
10 - Molana : op. cit., pp. 3441 - 3443.
11 - Ibid., pp. 3496 - 3453.
12 - Ibid.
13 - Ibid., pp. 3496 - 3453.
14 - Ibid., p. 3514.
15 - Ibid.
16 - Ibid.
17 - Hedayatollah Sotudeh : Psychologie sociale, Ed. Avaye Nour, Téhéran 1385, p. 106.
18 - Ibid., p. 474.
19 - Ibid., p. 3282.
20 - Cf. http://fr.wikipedia.org/

Histoire d'un texte
le Kitâb al Imtâa wal muânasa d'Abû Hayyân

Dr Faisal Kenanah
Université de Caen, France

Le Kitâb al-Imtâa wa-l-muânasa se distingue des autres ouvrages d'Abû Hayyân, de par sa nature. C'est en effet un ouvrage, au sens moderne du terme, à caractère encyclopédique représentant la vie intellectuelle, sociale et politique du IVe/Xe siècle sous l'aspect d'une série d'entretiens nocturnes entre un vizir, avide et féru de connaissances, et un homme de lettres, très au fait des sciences de son temps.

L'intérêt de l'œuvre réside dans le fait que sa rédaction incarne l'une des étapes les plus importantes de la vie de notre auteur. En parcourant l'ouvrage, nous découvrons la vaste culture d'Abû Hayyân et ses diverses préoccupations, qui reflètent de la vie intellectuelle de son époque.

Si nous cherchons à connaître l'origine de cette composition littéraire, nous devons nous référer au passage suivant, passage tiré de ce même ouvrage :

"En outre, je ferai ce que tu m'as demandé en rapportant tout cela. Cependant, l'étude à l'improviste de ce sujet est à l'heure actuelle pénible et difficile après le déroulement des entretiens nocturnes. Si tu le permets, je rassemblerai tout dans une épître qui contiendra le subtil et le vénérable, le doux et l'amer, le tendre et le rêche, l'aimable et l'odieux... car il se peut que cette quête des connaissances demeure et soit rapportée, et qu'en cet acte soit préservé un bon souvenir... même si cela

contient des éléments nombreux et différents, complexes et étranges dont certains d’entre eux font bouillir le sang retenu, l’âme précieuse qui se démène pour lui ; l’obscurité se réduit avec lui, et on ne s’en contente pas par effort minimal sans effort maximal. On y trouve également autre chose, (des éléments) qui font sourire, amusent l’esprit, invitent à la raison, prodiguent un conseil, appuient la sacralité, lient l’alliance, diffusent la sagesse, honorent l’ardeur, fécondent l’intelligence, accroissent la compréhension et la civilité, ouvrent la voie du succès et de la prospérité, font valoir la marchandise des gens de science au marché qui n’est pas achalandée, réveillent les yeux endormis, mouillent l’outre usée et déchirée, humidifient l’argile sèche, et seront une raison forte de mieux être et de vie agréable"(1).

Cet extrait situé dans l’introduction du Kitâb al-Imtâa wa-l-muânasa semble livrer une des clefs de l’intention du projet de l’auteur, Abû Hayyân al-Tawhîdî. L’objectif est décrit : celui de rapporter "tout" à un ami, par écrit. Ce "tout" n’est finalement qu’une "muthâqafa" (quête des connaissances) qui contient de nombreux aspects culturels. Abû Hayyân semble avoir tracé sa visée dans ce projet de composition malgré toutes les difficultés qu’il a pu rencontrer.

Il est en effet évident que l’ouvrage d’Abû Hayyân aborde plusieurs sujets, de caractère encyclopédique, puisque la nature de la conversation orale exige que l’on parle de tout. Nous serions donc face à un compte rendu oral mis à l’écrit.

Il s’agira pour nous de tracer l’histoire du Kitâb al-Imtâa wa-l-muânasa afin de saisir les enjeux qui se cachent derrière cette composition littéraire, tout en soulignant les liens entre les

protagonistes. Il nous faudra donc faire apparaître les motifs et les contraintes de la rédaction : le choix d'un projet écrit peut se comprendre par la volonté de rédiger un texte d'adab.

Dans cet article, nous nous attacherons à étudier le cadre général du Kitâb al-Imtâa wa-l-muânasa en deux temps afin d'en éclaircir et d'en établir le contexte.

La première idée directrice que nous étudierons consistera à faire la lumière sur l'historicité de l'ouvrage afin de saisir le fond de cette composition littéraire. Nous nous efforcerons de montrer que le Kitâb al-Imtâa wa-l-muânasa a traversé plusieurs phases avant de nous parvenir dans son état actuel.

Ainsi, l'ouvrage sur lequel porte notre étude est apparu à l'époque où l'on composait des Maqâmât (Séances), et où l'on emplissait les ouvrages de nombreux entretiens nocturnes, de légendes, de contes et de récits. Cette œuvre est donc à classer parmi les textes qui ont adopté le discours narratif et qui ont fait appel à de nombreux "akhbâr" et autres récits pour leurs différents thèmes. L'étude de l'œuvre nous oblige à nous arrêter sur la nature du message que l'auteur transmet, et ceci à travers la manière dont le texte est reproduit et sur son état final, afin de découvrir son organisation précise, la perfection de sa rédaction, pour mieux en connaître la spécificité. Ce texte est finalement le résultat concret, organisé et conscient qui tire son existence de sa nature propre : puisqu'il est fait de paroles et que la logique de celles-ci exige un enchaînement selon l'ordre chronologique, il résulte de cet enchaînement que chacun des éléments du texte occupe une place primordiale, et que ces éléments apparaissent en suivant une certaine organisation.

1 - L’édition d’Ahmad Amin :

Nous nous sommes référés, pour notre étude, à la deuxième édition d’Ahmad Amin et d’Ahmad al-Zayn, rééditée en trois tomes en 1953 au Caire. Ces deux éditeurs nous indiquent dans leur introduction qu’ils ont adopté les deux manuscrits d’Abû Hayyân pour réaliser et mettre au propre l’ouvrage d’al-Imtâa wa-l-muânasa : "Quant au premier exemplaire, il est complet et est constitué de cinq parties... mais les deux manuscrits contiennent de graves incohérences quant aux ajouts, aux omissions et aux falsifications... Le défunt Ahmad Zakî Bâchâ a photographié ce premier exemplaire de la bibliothèque du palais de Top Kapi à Istanbul"(2).

Les deux éditeurs ajoutent que "le deuxième exemplaire est un exemplaire photographié et emprunté de l’original à Milan, mais qu’il est incomplet. Il est constitué de trois parties… Cet exemplaire est resté encombré de fautes et d’erreurs"(3).

Selon al-Tâhir Ahmad Makki, le critique Ihsân Abbâs, a exprimé sa défiance quant à la réalisation du Kitâb al-Imtâa. Après avoir pris connaissance du manuscrit qui se trouve à la bibliothèque Ambrosiana de Milan, il a pu apprécier que les nombreuses notes et ajouts qui le composaient pouvaient fournir matière à éclairer davantage l’œuvre d’al-Imtâa(4).

Cela signifierait que la présente édition aurait besoin d’être réexaminée afin d’en explorer intégralement la matière, et de prendre conscience des erreurs commises par les prédécesseurs. Or, nous savons qu’il existe également une partie d’un autre manuscrit signalée par Abd al-Razzâq Muhiyy al-Dîn, mais selon lui : "l’orientaliste Margoliouth a consulté

une copie du premier tome qui se trouve à Bagdad"(5).

Par ailleurs, les deux éditeurs ont ajouté une introduction à certaines nuits et ont subdivisé chaque nuit du premier tome en différents thèmes numérotés(6). Ils ont ainsi introduit un prologue à la 30ème nuit(7) alors qu'il n'existait pas, dans les manuscrits qu'ils ont adoptés, d'indications pour cette nouvelle nuit(8).

La mention du troisième livre quant à elle, figure deux fois dans un seul et même tome. Nous la trouvons à la fin de la 28ème nuit : "le troisième tome du Kitâb al-Imtâa wa-l-muânasa"(9).

Les deux éditeurs notent également que, dans le cours de la 31ème nuit du deuxième tome on lit : "Le deuxième tome du Kitâb al-Imtâa wa-l-muânasa d'Abû Hayyân al-Tawhîdî s'achève conformément à notre organisation..." Le troisième tome le suit et s'ouvre sur : "Puis la conversation s'est engagée sur le sujet des hôtes et convives"(10).

La mention du troisième tome apparaît une deuxième fois après vingt-six autres pages consacrées à l'index des thèmes du deuxième tome. Ce désordre dans la subdivision des nuits soulève, selon nous, un problème d'organisation.

Si les deux éditeurs signalent des ajouts et des omissions, nous en ignorons les limites. Cela signifierait donc que le premier manuscrit ne serait pas complet puisque celui de Milan contient, selon Ihsân Abbâs, bien plus d'informations et d'éléments que ceux fournis par Ahmad Amin et Ahmad al-Zayn.

Pour l'heure, nous ne pouvons que constater que l'ouvrage que nous avons entre nos mains aujourd'hui ne nous

est pas parvenu tel qu’Abû Hayyân l’avait rédigé. Voyons maintenant si le titre même de l’œuvre a soulevé diverses interprétations et variantes.

2 - Réflexion sur le titre, de multiples traductions :

Nous allons à présent étudier les significations et relever les traductions du titre données par certains chercheurs afin de déterminer la relation entre le titre et le contenu de l’ouvrage.

Marc Bergé, dans Bulletin d’études orientales, tome XXV, a consacré une courte étude à l’œuvre d’Abû Hayyân al-Tawhîdî, sous le titre de "Genèse et fortune du Kitâb al-Imtâa wa-l-muânasa d’Abû Hayyân al-Tawhîdî". Il a apporté une explication aux deux termes d’al-imtâa wa-l-muânasa que nous tenons à citer : "Le mot Imtâa que nous pourrons traduire par "plaisir", ou "jouissance"..., n’en couvre pas moins tout le contenu du Kitâb al-Imtâa, en insistant sur le plaisir intellectuel lié au développement des thèmes les plus variés"(11).

Il poursuit : "De son côté, le mot "muânasa" exprime ici "l’intimité", "la familiarité", "la sympathie" qui existent entre ceux qui mettent en commun leurs richesses intellectuelles dans le cadre de cette forme de vie sociale que représente le majlis (cercle) propre à une personnalité telle que celle d’un vizir"(12).

Dans sa thèse "Récit et discours dans le Kitâb al-Imtâa wa-l-muânasa d’Abû Hayyân al-Tawhîdî", Aïcha Bayoudh a adopté une approche plus lexicale du titre d’Abû Hayyân al-Tawhîdî : "Al-Imtâa, serait le nom dérivé des racines "ma-ta-a" dont le signe linguistique désigne la jouissance et le plaisir… Ainsi, l’Imtâa… s’associe au terme muânasa, qui lui, dérive des racines "a-na-sa", se sentir en sécurité"(13).

En outre, selon Ibn Manzûr, nous trouvons dans son Lisân al-arab que le mot "imtâa" vient du verbe "mataa" : "l'homme se réjouit. On dit que tout ce qui est bon, réjouit (matua) et est réjouissant (mati)" (14).

Quant au mot "muanasa", il est l'opposé de "wahcha" : solitude, tristesse et absence de société. Il trouve son origine dans les verbes "anasa, anisa, anusa et ânasa" : "être sociable, s'habituer à quelqu'un et devenir familier avec lui". Les trois composants "al-anasu wa l-unusu wa l-insu" désignent une vie sociale, une familiarité et une sérénité.

Quant à la traduction même du titre, Pierre-Louis Reymond se propose de le traduire par : "La saveur du plaisir de se trouver en société agréable"(15).

Dominique Mallet dans son article "La volière d'Abû Hayyân" donne la traduction "L'agrément du plaisir cultivé et la jubilation de se trouver en agréable compagnie"(16).

Ibrahim al-Kilani, dans son livre Abû Hayyân al-Tawhîdî, essayiste arabe du IV ème siècle de l'Hégire (X ème s.) propose la traduction "la délectation et l'agrément"(17).

Quant à Frédéric Lagrange, dans sa traduction de l'œuvre d'Abû Hayyân al-Tawhîdî La satire des deux vizirs, il traduit le titre d'al-Imtâa wa-l-muânasa par "Le plaisir offert et la sociabilité partagée"(18).

Enfin, dans son article intitulé "La nuit inaugurale de Kitâb al-Imtâa wa-l-muânasa d'Abû Hayyân al-Tawhîdî : une leçon magistrale d'adab", Salah Natij traduit le titre de l'ouvrage par "Le livre des conversations instructives et sociables"(19).

Comme nous pouvons le constater, le titre de cette œuvre

a donné plusieurs traductions possibles. Pour notre part, nous jugeons bon de conserver le titre original en arabe sans essayer de l'interpréter laissant ainsi le lecteur déterminer à travers sa lecture le(s) sens possible(s) qu'il peut lui attribuer.

A travers les significations d'al-Imtâa wa-l-muânasa, les quarante nuits de l'ouvrage d'Abû Hayyân se déroulent dans ce même cadre afin d'apporter le plaisir et la sociabilité aux membres de l'auditoire. Chaque nuit entretenue avec le vizir porte en elle des images claires et occupe un cadre temporel et spatial. Elle a également des variétés particulières quant à ses exemples, ses personnages, ses événements et ses détails.

Abû Hayyân a certes voulu que son œuvre porte le titre de "al-Imtâa wa-l-muânasa" comme pour prouver que ces questions intellectuelles portent dans leurs profondeurs un plaisir offert et une aimable compagnie. La question en effet, qui se pose est de savoir : qui a donné du plaisir à l'autre ? Abû Hayyân ou le vizir ? La satisfaction n'a-t-elle pas été éprouvée que d'un seul côté ?

En tout état de cause pour Abû Hayyân et le vizir, ces "noms d'action" énoncent fondamentalement l'idée d'une entente parfaite entre les deux protagonistes. D'ailleurs, le vizir Ibn Saadân mentionne dans la 9ème nuit, l'expression majlis al-imtâa wa-l-muânasa (le cercle d'al-imtâa wa-l-muânasa). Cette expression renvoie à une idée de communication orale, puisque le terme majlis désigne tout d'abord un lieu, lieu où l'on s'assoit et discute sur divers sujets. D'ailleurs Marc Bergé montre que : "Ce cercle porta, à l'occasion, le nom de "majlis al-imtâa wa-l-mu'ânasa", comme l'indique al-Tawhîdî lui-même (Imtâa, I, 157, l. 18). Il y a donc identité de nom entre

l’ouvrage d’al-Tawhîdî et le majlis du vizir, sans que nous sachions à qui revient l’initiative de ce choix".

Quelle est la limite de la concordance entre le titre et sa matière ? Le titre présente-t-il le développement d’une réflexion ou un couronnement de la matière débattue ?

Si un lecteur arabophone non spécialisé, en découvrant l’ouvrage, se contente d’en lire le titre "al-Imtâa wa-l-muânasa", son imaginaire le renvoie à des aspects érotiques. Car, le sens premier du mot imtâa est "plaisir et jouissance", et celui du mot muânasa, "la compagnie intime". C’est pourquoi, le titre, au premier abord, ne semble pas correspondre tout à fait à son contenu. Et c’est pour cette raison que les chercheurs qui ont proposé des traductions à ce titre, ont eu recours à des titres explicatifs afin de déterminer le contenu de l’ouvrage.

Ainsi, il est difficile de donner une traduction mot à mot du titre sans faire appel à des tournures explicites.

Au dire de l’auteur lui-même, des témoignages du vizir, aux impressions de tout lecteur spécialiste de la littérature classique, nous démontrerons le contraire, c’est-à-dire que le titre est en totale harmonie avec son contenu, car nous entendons par les deux termes imtâa et muânasa, "un plaisir et une sociabilité intellectuels".

Le fait que le vizir offre à Abû Hayyân al-Tawhîdî l’occasion de déverser la richesse de ses pensées et de son intelligence, crée en lui un sentiment de plaisir et de satisfaction. Quant à Abû Hayyân, qui aborde plusieurs sujets, il est déterminé à profiter d’une sociabilité si désirée et répond enfin à la pleine satisfaction du vizir. Car cette satisfaction repose sur l’échange mutuel, même si, extérieurement, elle

semble avoir pour projet de contenter l’un des symboles du pouvoir, représenté par le vizir. Et al-Imtâa dépend de l’immense savoir qu’Abû Hayyân transmettra au cercle du vizir. Abû Hayyân a l’honneur de servir le vizir, d’entretenir de bons rapports avec lui et d’avoir sa faveur. Le vizir lui-même affiche le désir de sa compagnie : "j’ai désiré ardemment ta présence pour nous entretenir et avoir une aimable compagnie"[20].

Nous devons également signaler le jugement d’al-Qiftî à propos de la description de l’ouvrage : "en vérité c’est un livre intéressant pour celui qui participe aux diverses branches de la science. Car ce livre a abordé de nombreux sujets et les a traités avec minutie"[21].

L’auteur, par ce titre, spécifie donc la catégorie de lecteur qui peut s’intéresser à la matière de cet ouvrage. Tout lecteur ne peut pleinement savourer l’ouvrage lorsqu’il le lit, car il a besoin d’un bagage de connaissances suffisant pour être en harmonie avec la matière du livre et en tirer avantage.

Abû Hayyân confirme cette réalité lorsqu’il signale que les conceptions de la pensée et de la connaissance ne sont pas une substance solide qui provoque l’ennui. Au contraire, la matière de l’ouvrage est intéressante pour des individus ayant acquis un niveau culturel élevé et précis qui leur permet d’affronter toutes sortes de savoirs.

Cette approche de connaissance qui nous dévoile quels étaient le niveau et la valeur intellectuels des conversations et des discussions, s’affirme par les interrogations du vizir qui reflètent un savoir profond, savoir qui nous pousse à nous informer sur sa personnalité. Nous sommes dans "al-Imtâa" à la

fois devant un locuteur et un interlocuteur exemplaire. En outre, le cercle du vizir n'est pas de ceux où l'on entend des paroles oiseuses ou des conversations futiles, mais c'est un majlis qui a un trait particulier, caractéristique qui nous fait part de la préoccupation d'un vizir cultivé et d'un homme lettré unique, écrivain d'une grande connaissance(22).

4 - Origine du Kitâb al-Imtâa wa-l-muânasa :

Nous avons l'habitude de trouver dans les œuvres d'Abû Hayyân al-Tawhîdî des indications chronologiques qui peuvent embrasser une période d'environ quinze ans, comme par exemple dans al-Basâir wa-l-dhakhâir (Vues des anciens et pensées des sages) et les Muqâbasât (Entretiens). Ces indications sont les preuves que ces ouvrages n'ont pas été réalisés d'emblée ni sur une courte durée(23), mais au contraire qu'ils sont le fruit de savoirs, de connaissances et de différents témoignages qu'Abû Hayyân al-Tawhîdî a rencontrés sur plusieurs années. Il rassemble par la suite toutes ces expériences dans une forme finale après les avoir minutieusement étudiées.

Le Kitâb al-Imtâa wa-l-muânasa a-t-il pu être rédigé de manière définitive d'emblée ou a-t-il été remanié, modifié avec précision comme les deux autres ouvrages indiqués ci-dessus ?

En effet, de nombreux indices dans al-Imtâa wa-l-muânasa nous renvoient à différentes dates. La dernière remonte à l'année 370/980, date à laquelle Abû Hayyân rentre de Rayy, dépité du vizir bouyide Ibn Abbâd.

Dans l'édition manuscrite de Milan, les deux éditeurs, Ahmad Amîn et Ahmad al-Zayn, indiquent à la fin du premier tome du Kitâb al-Imtâa wa-l-muânasa que : "cette épître a été

rédigée au mois de rajab 374 / 984"[24].

Cette date nous met sur la voie pour découvrir à quelle période l'ouvrage a vu le jour, et quel vizir Abû Hayyân a pu fréquenter. Il s'agirait, en effet, du vizir Ibn Saadân qui était au service de Samsâm al-Dawla entre 373 - 375/983 - 985. D'autre part, l'épître par laquelle Abû Hayyân al-Tawhîdî termine son dernier tome, indique que l'ouvrage a été intégralement achevé avant la mort du vizir, car il y déclare : "Rappelle au vizir ma personne, mentionne-lui sans cesse mon nom à ses oreilles, récite-lui quelques-uns de mes remerciements et pousse-le à faire mon bien"[25].

Avant d'entrer dans le détail, nous devons rappeler les conditions qui ont permis à Abû Hayyân de pénétrer dans le cercle du vizir, et comment cet accès lui a été accordé après avoir subi plusieurs fois des échecs dans le passé.

Ce sont les besoins moraux et matériels qui l'ont poussé à se déshonorer maintes fois près du seuil des "Grands". Il n'a donc pas pu obtenir ce qu'il désirait pour des raisons que certains ont tenté de justifier. Mais ce qui est important pour nous ici est de savoir que, bien qu'il ait éprouvé les douleurs de la déception, il n'a jamais perdu espoir. Dès son retour à Bagdad en 358/968, il retrouve son ami Abû l-Wafâ, et cela fut "la rencontre la plus heureuse"[26].

Abû Hayyân se plaint de sa situation et demande de l'aide auprès d'Abû l-Wafâ qui n'hésite pas à lui tendre la main : "Et je t'ai promis d'améliorer ta situation avec une ferme intention"[27].

Poussé par le besoin et la nécessité, Abû Hayyân avait conscience de la faille qui touchait ses valeurs morales et ses

mœurs. Il l'annonce lui-même par allusion ou par déclaration, car la quête de la nourriture ne peut s'obtenir : "Que par le fait d'abandonner sa foi, corrompre ses vertus, perdre son respect, fatiguer son corps, digérer l'amertume, supporter la peine, souffrir la privation, résister à toutes sortes de tourments"(28).

C'est ainsi, et grâce à son ami, qu'Abû hayyân al-Tawhîdî a pu pénétrer dans le majlis du vizir Ibn Saadân.

C'est seulement quand le protecteur et ami, Abû l-Wafâ, a demandé à Abû Hayyân de lui transmettre sur un ton menaçant les entretiens nocturnes(29), et quand Abû Hayyân, suite à cette demande, s'est proposé de les transmettre par écrit, que les nuits commencèrent à être fixées graphiquement et que l'expression "majlis al-Imtâa wa-l-muânasa" prit ainsi le nom de "Kitâb al-Imtâa wa-l-muânasa" qui signifie "livre écrit ou livre". Les deux éditeurs Ahmad Amîn et Ahmad al-Zayn l'ont intitulé dans leur édition "kitâb".

Abû Hayyan et le vizir sont donc tous deux des bénéficiaires. L'un a réalisé son rêve de fréquenter les majlis, l'autre a réussi à se renseigner sur ce qu'il cherchait. Quant à Abû l-Wafâ, il reste l'intermédiaire, l'axe de meule de ce projet. Il est certes l'initiateur et c'est à lui aussi que reviennent les résultats. Abû l-Wafâ a eu finalement raison de menacer Abû Hayyân al-Tawhîdî pour qu'il l'informe de ses entretiens avec le vizir, car l'ouvrage, d'un simple échange oral s'est transformé en un véritable écrit.

Nous constatons à travers l'introduction de l'ouvrage d'Abû Hayyân al-Tawhîdî, et quand celui-ci adressait ses paroles à Abû l-Wafâ, et notait le déroulement de leurs échanges, qu'Abû Hayyân s'isolait avec le vizir. Car Abû l-

Wafâ lui dit : "Méritais-je de ta part, dans tous ces motifs que je viens d’énumérer et ceux semblables que je n’ai pas cités ici par crainte de m’attarder, que tu t’isoles avec le vizir, que Dieu prolonge ses jours, des nuits durantes, consécutives, que tu lui parles alors de ce que tu aimes et de ce que tu veux, que tu lui livres ce que tu souhaites et ce que tu choisis, et que tu lui rédiges billets sur billets ?"(30).

Malgré ses grands espoirs et les promesses qui lui ont été faites, Abû Hayyân al-Tawhîdî n’a pas atteint son but. Nous ne savons si cela relève d’un échec de sa relation avec le vizir ou avec Abû l-Wafâ, ou bien s’il s’agit davantage d’une non adaptation, d’une non intégration à la vie du pouvoir, ou plutôt, si cela ne découle pas tout simplement de la malchance(31).

Nous venons d’établir rapidement l’histoire du Kitâb al-imtâa telle qu’elle a été décrite par l’auteur lui-même et les deux éditeurs Ahmad Amin et Ahmad al-Zayn dans leur introduction. Au final, plusieurs phases doivent être distinguées dans la composition de cette œuvre :

- La première couvre les entretiens passés avec le vizir sans l’intervention d’Abû l-Wafâ. Ces entretiens demeurent ou non entièrement confiés à la mémoire. Ce fait explique que le contenu de ces entretiens n’était pas au départ destiné à être rapporté à nouveau, c’est-à-dire qu’Abû Hayyân n’avait peut-être pas l’intention de révéler un jour ses entretiens avec le vizir par écrit. A mesure que les entretiens nocturnes se succèdent, ils prennent place dans des ensembles de longueur très variable que l’on nommera bientôt nuit, notion ou terme que l’on retrouve déjà dans un autre ouvrage célèbre, Les Mille et une nuits.

Le projet de texte écrit existe sans doute chez Abû Hayyân bien avant l’intervention et la menace de son protecteur Abû l-Wafâ. Il se peut qu’il ait eu l’idée ou l’intention de composer à la fin de ses entretiens nocturnes avec le vizir Ibn Saadân une épître semblable à celle de La satire des deux vizirs[(32)].

C’est, semble-t-il, après l’installation d’Abû Hayyân chez le vizir que surgissent le doute, la colère et la menace d’Abû l-Wafâ qui réclame le compte rendu de ce qui se déroule entre Abû Hayyân et le vizir.

Ce besoin chez Abû l-Wafâ de savoir tout sur ces entretiens provient peut-être d’une jalousie. Abû Hayyân répond favorablement à son ami et protecteur et s’en fait presque un devoir.

- La deuxième phase débute avec la menace d’Abû l-Wafâ et son exigence de tout connaître. Abû Hayyân se trouve face à un ami puissant et capable de retourner sa situation. L’inquiétude s’empare de son esprit et lui impose l’obligation de s’exécuter à la demande de ce protecteur sans poser de questions. Abû Hayyân soumet lui-même l’idée à Abû l-Wafâ de lui rapporter les entretiens par écrit. Cette entreprise qui s’opère à son initiative reste d’ordre personnel et ne semble pas avoir été imposée par Abû l-Wafâ, puisqu’Abû Hayyân lui dit : "Si tu le permets, je rassemblerai tout dans une épître"[(33)]. Cela renforce notre hypothèse qui montre qu’il avait déjà ce projet à l’esprit.

Abû Hayyân se trouve donc devant deux obligations, deux projets difficiles et décisifs : répondre aux exigences du vizir et satisfaire son protecteur. Il doit procéder à un effort de mémorisation pour rapporter tout par écrit, entreprise

exigeante, et enfin réaliser son ouvrage, "car il se peut que cette muthâqafa (quête des connaissances) demeure et soit rapportée"(34).

- C’est après la mort d’Abû Hayyân que nous pouvons placer la troisième phase de l’histoire du Kitâb al-Imtâa.

La composition d’Abû Hayyân (lui-même avait dû modifier, corriger, supprimer, ajouter des éléments), l’existence de plusieurs exemplaires, ont très certainement entraîné une manipulation de la part des copistes. Même si cette manipulation a peut-être été superficielle, sans toucher au fond du contenu, nous devons la prendre en compte dans la structure de l’ensemble de l’ouvrage. Enfin, les deux éditeurs Ahmad Amin et Ahmad al-Zayn eux aussi ont procédé à des changements, corrections et explications.

Plusieurs siècles séparent donc la date de la composition de l’ouvrage par Abû Hayyân de la date de son édition par Ahmad Amin(35). Ce dernier montre dans l’introduction au Kitâb al-Imtâa l’existence des deux manuscrits(36).

Nous comprenons ainsi que trois phases, correspondant chacune à une étape, ont pu être dégagées. Il en résulte donc que le Kitâb al-Imtâa wa-l-muânasa, loin d’être à considérer comme une œuvre fixée définitivement, s’est construit au fil des siècles. Cette notion d’évolution est l’une des caractéristiques de son histoire rédactionnelle.

Au terme de cette étude, nous nous sommes attachés à préciser l’historicité de l’ouvrage. Nous avons pu ainsi étudier le contexte de la composition à partir des éléments dont nous disposions que ce soit des témoignages, des fragments d’historiens, des propos de l’auteur lui-même ou encore des

points de vue des deux éditeurs. Leur examen montre que des entretiens nocturnes oraux ont été mis par écrit par la volonté d’Abû Hayyân au IV^{e}/X^{e} siècle et non par une autorité extérieure représentée par la personne d’Abû l-Wafâ, comme cela est admis chez certains chercheurs.

Il a été question aussi de savoir si les manuscrits avaient été remaniés ou modifiés avant de nous parvenir dans l’état actuel, et définir ce que l’on entend par les deux termes composant le titre, Imtâa et muânasa, tout en faisant part de notre difficulté éprouvée face à la traduction de ce titre trompeur aux yeux d’un lecteur non spécialiste. Force est de constater que plus l’on progresse dans la lecture de l’ouvrage, plus le titre apparaît être en totale harmonie avec son contenu.

Quoi qu’il en soit, le Kitâb al-Imtâa wa-l-muânasa présentera d’autres aspects intéressants : il pourra ainsi être apprécié soit comme une simple œuvre de commande, rédigé sous la contrainte et l’intimidation, soit, inversement, perçu comme une œuvre de dénonciation et d’accusation du point de vue du contenu. Le lecteur découvrira alors que cette double lecture, oscillant sans cesse entre l’affectation et la simplicité, l’invention et la vérité, est à l’image de l’auteur.

Notes :

1 - Abû Hayyân al-Tawhîdî : Kitâb al-Imtâa wa-l-muânasa, éd. Ahmad Amin et Ahmad al-Zayn, Matbaat lajnat al-talîf wa-l-tarjama wa-l-nachr, 2ème édition, Le Caire 1953, I, pp. 8 - 13.

2 - Al-Tawhîdî : Imtâa, I, pp. qâf, l. 10 et râ, l. 7 - 8 et l. 13 - 14.

Voir aussi Marc Bergé : Essai sur la personnalité morale et intellectuelle d'Abû Hayyân al-Tawhîdî, tome 1, Ed. Université de Lille III, 1974, pp. 106 - 107.

3 - Al-Tawhîdî : Imtâa, I, p. ayn.

4 - Al-Tâhir Ahmad Makki : al-Tawhîdî yubath fî l-Qâhira, Majallat al-Hilâl, (novembre 1995), p. 71.

5 - Abd al-Razzâq Muhiy al-Dîn : Abû Hayyân al-Tawhîdî, sîratuhu wa-âthâruh, al-muassasa al-arabiyya li-l-dirâsât, 2ème éd., Beyrouth 1979, p. 214.

6 - Al-Tawhîdî : Imtâa, I, p. tâ.

7 - Ibid., II, pp. 196 - 201.

8 - Ibid., II, p. 196, note n° 4.

9 - Ibid., II, p. 165, l. 5.

10 - Ibid., II, p. 205, l. 7 - 111.

11 - Marc Bergé : Genèse et fortune du Kitâb al-imtâa wa-l-muânasa d'Abû Hayyân al-Tawhîdî, Bulletin d'études orientales, IFEAD, Damas, tome XXV (1973), p. 97.

12 - Ibid., p. 99.

13 - Aïcha Bayoudh : Récit et discours dans le Kitâb al-Imtâa wa-l-muânasa d'Abû Hayyân al-Tawhîdî, Thèse de 3ème cycle, Université de la Sorbonne nouvelle, Paris 2003, pp. 55 - 199.

14 - Ibn Manzûr : Lisân al-arab, tome 13, (article mataa), Dâr ihyâ al-Turâth al-arabî, Muassasat al-Târîkh al-arabî, 3ème édition, Beyrouth 1999, p. 14.

15 - Pierre-Louis Reymond : La question du langage dans sa relation aux intellectuels et au pouvoir à partir du kitâb al-Imtâa wa-l-muânasa, Thèse de Doctorat, Université Lumière, Lyon II, 2003.

16 - Dominique Mallet : La volière d'Abû Hayyân, dans Construire un monde ? Mondialisation, Pluralisme et Universalisme, sous la direction de Pierre Robert Bauduel, Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, Maisonneuve et Larose, Paris 2007, p. 97.

17 - Ibrâhîm al-Kîlânî : Abû Hayyân al-Tawhîdî, essayiste arabe du IVème siècle de l'Hégire (Xème s.), Beyrouth 1950, p. 43.

18 - Frédéric Lagrange : La Satire des deux vizirs, Ed. Sindbad - Acte sud, Paris 2004, p. 12.

19 - Salah Natij : La nuit inaugurale de Kitâb al-Imtâa wa-l-muânasa d'Abû Hayyân al-Tawhîdî : une leçon magistrale d'adab, Arabica, (avril 2008), volume 25, fascicule 2, E. J. Brill, Leiden, p. 228.

20 - Al-Tawhîdî : Imtâa, I, p. 19, l. 7 - 8.
21 - Abû l-Hasan Jamâl al-Dîn Al-Qiftî : Târîkh al-ulamâ bi-akhbâr al-hukamâ, Maktabat al-Mutanabbî, Le Caire, (n.d.), p. 283.
22 - Saîd Yaqtîn : Al-majlis, al-Kalâm, al-khitâb : madkhal ilâ layâlî al-Tawhîdî, Majallat fusûl, tome 14, n° 4, hiver 1996, p. 198.
23 - Voir Marc Bergé : Problèmes chronologiques, Bulletin d'Etudes Orientales, tome XXIX, Damas 1977, pp. 53 ss.
24 - Al-Tawhîdî : Imtâa, I, p. 226.
25 - Ibid., III, p. 228, l. 3 - 4.
26 - Marc Bergé : Pour un humanisme vécu Abû Hayyân al-Tawhîdî, essai sur la personnalité morale, intellectuelle et littéraire dun grand prosateur et humaniste arabe engagé dans la société de l'époque bouyide, à Bagdad, Rayy et Chiraz, au IV/X^{e} siècle (entre 310/922 - 414/1023), Damas 1979, p. 171.
27 - Al-Tawhîdî : Imtâa, I, p. 4, l. 8.
28 - Ibid., II, p. 143, l. 8 - 10.
29 - Contrairement à ce que précisent certains chercheurs, à savoir que cet ouvrage a été commandité par le vizir Ibn Saadân. Comme nous pouvons le constater, c'est Abû l-Wafâ, qui a demandé à Abû Hayyân de lui transmettre oralement ce qui se passait entre lui et le vizir. Mais il ne faut pas perdre de vue, que c'est Abû Hayyân lui-même qui s'est proposé de transmettre par écrit ses entretiens avec le vizir.
30 - Al-Tawhîdî : Imtâa, I, p. 5, l. 11 - 14.
31 - Cf. Zadi Mahjoub : Abû Hayyân al-Tawhîdî, un rationaliste original, Institut des Belles Lettres arabes, 27ème année, n° 108, 4ème trimestre, 1964, pp. 323 - 329. L'auteur y expose les échecs d'Abû Hayyân al-Tawhîdî avec le vizir Ibn Saadân.
32 - Cf. lorsqu'Abû Hayyân dit à son protecteur : "Je t'ai remis ce premier tome par l'intermédiaire de Fâiq, le page, et je tiens à poursuivre dans un deuxième tome. Il te parviendra dans la semaine, si Dieu le veut". Cela signifie qu'Abû Hayyân a déjà entrepris un projet d'écriture parce qu'il comptait envoyer un tome en entier dans la semaine, sachant que ce tome contient douze nuits.
33 - Al-Tawhîdî : Imtâa, I, p. 8, l. 10 - 11.

34 - Ibid., I, p. 9, l. 6.

35 - La publication de Kitâb al-Imtâa est datée comme suit : 1ère édition : l'apparition du 1er tome en 1939, le 2ème en 1942 et le 3ème en 1944. La 2ème édition a été rééditée en trois tomes en 1953 au Caire.

36 - Al-Tawhîdî : Imtâa, I, introduction, p. qaf, l. 8 - 15 ; p. ra, l. 1 - 20 ; p. chîn, l. 1 - 21, et p. tâ, l. 1 - 4.

Al-fasaha selon al-Suyuti et al-Farabi

Dr Fatma Khelef
Université Bordeaux 3, France

Bayan, balagha, fasaha, cette triade se retrouve maintes fois sous la plume des savants médiévaux arabes. On relève ces termes dans de nombreux titres d'auteurs célèbres. Selon les auteurs, les disciplines et les époques, ces trois termes, aux significations très proches, sont employés indifféremment, en particulier les concepts bayan et balagha d'une part, balagha et fasaha d'autre part, sont souvent confondus.

Il n'en reste pas moins que les valeurs sémantiques de ces notions présentent des nuances et des spécificités. A la lumière des définitions et des qualités énoncées par les uns et les autres, dans bayan c'est l'idée du dévoilement, de la manifestation du sens (mana) qui prime, dans fasaha c'est la pureté de l'expression (lafz), quant à la balagha, dont la racine signifie atteindre le but, elle englobe tout ce qui facilite la communication du sens. La fasaha, quant à elle, est l'instrument de l'exposition de l'idée que l'on veut faire passer.

La fasaha c'est le "beau-parler", elle est une forme de disposition agréable, un instrument mis à la disposition de la balagha, "l'éloquence", pour parvenir au but, le bayan, que nous traduirons par "l'exposition claire".

Dans cet article nous allons nous intéresser à la fasaha à travers les textes de deux grandes personnalités, al-Suyuti et al-Farabi, dans l’histoire de la littérature arabe.

Avant d’aborder le point de vue de ces auteurs, nous

allons faire un tour d'horizon au plan sémantique et grammatical à propos de ce terme, la fasaha, tel qu'il découle des formes verbales présentées selon les dictionnaires (Lisan al-arab, Kazimirski).

Notons au préalable que sur la racine fsh sont construits principalement des verbes de I^{ère}, II^{ème}, IV^{ème} et V^{ème} forme.

Deux verbes de I^{ère} forme sont formés sur cette racine :
- fasaha : par exemple : fasahaka al-subhu ; ayy bana laka wa ghalabaka daw'uhu qui signifie en parlant du matin "apparaitre à quelqu'un dans tout son éclat":
- fasuha : par exemple : fasuha al-radjulu qui signifie être clair, intelligible dans son parler, s'exprimer avec facilité, correctement et de ce fait être éloquent (baligh), ou fasuha al-labanu ayy idha ukhidhat anhu al-raghwatu, en parlant du lait, présenter une surface unie après que l'écume a été enlevée. Le masdar de ce second verbe est fasaha (fasuha fasahatan).

Le verbe de II^{ème} forme fassaha a le sens d'être pur, sans écume et sans mélange (par exemple au sujet du lait).

Au verbe de IV^{ème} forme afsaha sont attachées les significations suivantes :
- afsahati al-shatu ayy idha inqataa libaûha, se dit d'une brebis qui donne peu de lait.
- afsaha al-labanu, à propos du lait, être pur, clair. Synonyme de la seconde forme fassaha et, de là, exempt de tout mélange.
- Apparaitre, briller (l'aurore).
- Apparaitre, devenir manifeste, évident.
- Exposer quelque chose clairement, d'où : expliquer sa pensée (qui se construit avec la préposition bi).

Enfin, la V^{ème} forme (tafassaha) signifie viser à la clarté et

à l'élocution abondante.

Les adjectifs fash et fasih (plu. fusuh, fisah et fusahâ) signifient clair au sens propre (beurre ou lait clarifiés, purs), laban fasih (lait sans écume) et au sens figuré (discours, orateur), fasih, s'exprime avec abondance et netteté.

Et un lisan fasih ayy talqun est "avoir la langue bien pendue". A partir de l'adjectif fasih est formé l'élatif afsah, plus clair, bien parlant.

En résumé nous pouvons dire que la fasaha se définit au plan étymologique comme l'apparition et la clarté.

Examinons maintenant la signification dans le champ conceptuel de la fasaha istilahan. Elle désigne :

- L'outil parfait de la clarté qui est la langue (Alat al-bayan al-lati hiya al-lisan).

Dans le discours, chacun s'exprime différemment, il y a celui qui prononce bien et cet autre mal et ce défaut ou cette défaillance est liée à un défaut physiologique, qui a une relation avec la personne concernée et non par le fait du mot, et pour cela on dit qu'un tel est fasih, parle mieux ou que tel autre bégaie.

- Le mot isolé (al-lafz al-mufrad).

On ne peut dire d'un mot isolé qu'il est fasih ou pas, qu'en le situant dans son contexte.

- La parole (al-kalam)

Un texte est nommé fasih lorsqu'il est bien constuit ; la construction de certaines phrases est défectueuse, par ex : (استقبل الوزير من طرف الرئيس) le ministre a été reçu de la part du président, alors qu'il est plus correct de dire (استقبل الرئيس الوزير) le président a reçu le ministre.

Ou quelquefois, le discours contient une complexité des mots due à un taqdim (avancement) ou à un tâkhir (reculement) recherché comme le vers d'al-Farazdaq (m.110 / 728)[1] :

وما مثله في الناس إلا مملكا أبـو أمـه حـي أبـوه يقاربـه

- L'énonciateur ou le locuteur (al- mutakallim)

Le locuteur est qualifié de fasih si sa parole est claire et non fasih si sa parole contient une construction complexe.

La fasaha dans le Coran :

On trouve des exemples dans le Coran qui montrent l'importance de la fasaha.

"قال رب اشرح لي صدري ويسر لي أمري واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي واجعل لي وزيرا من أهلي هارون أخي أشد به أزري".

"Moïse dit : Mon seigneur ! élargis ma poitrine ;
Facilite ma tâche ; dénoue le nœud de ma langue ;
Afin qu'ils comprennent ma parole.
Donne-moi un assistant de ma famille : mon frère Aaron ;
Accrois aussi ma force"[2].

Al-Raghib al-Asbahani[3] dans l'article définissant "لسن" dit : al-lisan (la langue), il veut dire par là l'organe.

"Dénoue le nœud de ma langue".

Le nœud n'est pas dans l'organe mais il est dans la difficulté rencontrée dans la prononciation.

Il dit aussi que chaque peuple a un idiome.

"قوله تعالى: ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم"

"Parmi ses signes : la création des cieux et de la terre ; la diversité de vos idiomes et de vos couleurs"[4].

La diversité des idiomes est une indication de la diversité des langues et des sons, chaque individu a un son particulier

qui est reconnu par l'ouïe comme il a une image particulière qui est distinguée par la vue. Cette remarque sur cette diversité a été signalée par al-Asbahani.

On retrouve aussi cette référence à la fasaha dans la sourate al-Qasas :

"وأخي هارون هو أفصح مني لسانا"

"Mon frère Aaron parle mieux que moi"[(5)].

Moïse qui sait lire et comprend les significations de la parole à l'égal de son frère Haroun (Aaron) estime que celui-ci est plus à même que lui, de l'exposer plus fortement. Pour Sibawayhi, ce verset a le sens de "qui a le parler le plus pur".

Notons, et c'est important, que c'est la seule fois que le terme afsah de même racine fsh que fasaha se rencontre dans le Coran.

Al-fasaha, le beau-parler, sera aussi revendiqué dans un Hadith rapporté par al-Suyuti dans son œuvre al-Muzhir fi ulum al-lugha wa anwaiha, dans le chapitre "fi marifat al-fasih mina al-arab"[(6)].

"Abu Ubayd dit : je croyais que les Bani Sad b. Bakr[(7)] parlaient mieux que les autres"[(8)]. Mais selon le dire du prophète, que le salut soit sur lui : "Je parle mieux que tous les arabes "malgré que" je sois de Quraysh et j'ai grandi chez les Bani Sad b. Bakr". Il a été élevé par eux, dont Abu Amr b. al-Alâ a dit : "parmi les arabes qui parlent le mieux, les premiers sont les Hawazin, les derniers les Tamim"[(9)].

Cette interprétation sur al-fasaha (le beau parler) des Qurayshites fut l'objet d'une polémique qui surviendra tardivement dans la tradition arabe, et c'est alors que la signification du terme "bayda"[(10)] s'est posé : "malgré que" ou

"parce que" ? Antérieurement la question ne se posait pas et chacun comprenait "malgré que".

Ce langage plus châtié des Quraysh est aussi mis en valeur par Ibn Faris (m. 395 / 1004) dans son œuvre : Al Sahibi fi fiqhi al-lugha al-arabiyya wa masa’iliha wa sunan al-arab fi kalamiha (Bab al-qawl fi afsah al-arab**)** dans un chapitre à propos du beau-parler des arabes(11):
"Ismail b. Abi Ubayd Allah nous raconte, il dit : Les savants arabes sont unanimes et les narrateurs qui déclament la poésie, et les savants qui connaissent la langue et leurs jours s'entendent pour reconnaître que (les gens de) Quraysh, parmi les Arabes s'expriment mieux en arabe c'est pour cette raison que Dieu les a choisis parmi tous les Arabes et que parmi tous les Qurayshites il a choisi le prophète Muhammad. Il les a choisis comme dépositaires et gouverneurs de la Kaaba de telle sorte que tous les Arabes et d'autres se succèdent à la Mecque pour faire le pèlerinage et les Quraysh avec leur beau-parler, leur beau langage et leur plus pure parole et le raffinement dans leurs expressions ; alors quand les arrivants Arabes venaient chez eux, les Qurayshites choisissaient les plus belles expressions de leurs discours et de leurs poésies... et ils sont devenus les plus éloquents ; ne voyez-vous pas que leurs discours ne contiennent pas ananat de Tamim, agrafiyyat de Qays, kashkashat de Asad, kaskasat de Rabia ni al-kasr entendu chez les Asad et les Qays, par exemple : "tilamuna" et "nilam" et "shiir" et "biir" ?".

Il peut paraître étonnant qu'Ibn Faris considère qu'une langue puisse se construire en sélectionnant le meilleur de différents dialectes, cela est en apparence surprenant mais n’est

peut-être pas très éloigné de la réalité historique. C’est-à-dire qu’on ne sait peut-être pas comment cette communauté arabe s'était constituée, mais dès lors que l'unanimité linguistique était faite sur le point que personne à part les Arabes ne parlait couramment l’arabe du Coran, l’arabe de la poésie élaborée comme une langue commune, cette idée que les Qurayshites aient construit une langue en sélectionnant les expressions les plus belles n’est cependant pas tout à fait absurde en la nuançant par l'hypothèse que ce n'est certainement pas les Qurayshites seuls qui ont construit une langue, mais certainement peu à peu avec l'apport de toutes les autres tribus dont les dialectes étaient différents. Cette théorie d'Ibn Faris, toute surprenante qu'elle soit, car on ne construit pas une langue en prenant des expressions en fonction de leur qualité ou de leur apparence, l'une jolie, l'autre sublime, comporte en même temps une particularité qui n’est pas foncièrement inexacte, la langue arabe est une langue d'assemblage, une langue composée.

Al-fasaha selon al-Suyuti et al-Farabi :

Après avoir donné une définition au sens linguistique et conceptuel du terme al-fasaha et en citant quelques versets coraniques à ce propos, nous allons voir les points de vue sur al-fasaha (le beau-parler) chez al-Suyuti (m. 911 / 1505)[(12)] et al-Farabi (m. 339 / 950)[(13)].

Tout d’abord la vision d’al-Suyuti qui a fait jurisprudence en matière de langue et littérature et a eu une portée et des retombées chez les critiques contemporains.

Al-Suyuti, dans al-Muzhir fi ulum al-lugha wa anwaiha dit : "Abu Nasr al-Farabi dans son ouvrage intitulé "al-Alfaz

wa al-huruf ", dit : la tribu de Quraysh était parmi les tribus arabes la plus habile dans la distinction des expressions les meilleures, celle dont la langue avait le plus de facilité à les prononcer, celle qui était la plus apte à les entendre, celle qui était la plus claire pour exposer ce qui était dans l'âme. Ceux qui sont à l'origine de la transmission de la langue arabe, que l'on a imités, dont on a pris la langue arabe, sont parmi les tribus Qays, Tamin et Asad. C'est d'elles que l'on a pris le plus grand nombre de termes et la plus grande partie de la langue ; c'est à elles que l'on s'est fié en ce qui concerne les termes rares, la syntaxe désinentielle et les flexions morphologiques. Puis viennent ensuite les tribus de Hudhayl, des groupes des tribus Kinana et de Tayy. On n'a rien pris des autres tribus. Bref, on n'a jamais rien pris des sédentaires, ni des habitants du désert qui habitaient aux limites de leur pays, au voisinage d'autres nations qui les entouraient... Ceux qui ont transmis le vocabulaire et la langue arabe de ces tribus, qui les ont établis dans un ouvrage écrit, qui en ont fait une science et un art, sont uniquement les gens de Basra et de Kufa, parmi les villes arabes"(14).

Selon al-Suyuti, al-Farabi reconnaît aussi les qualités d'al-fasaha de Quraysh, mais confère aux tribus Qays, Tamin et Asad, pourtant désignées par Ibn Faris comme ayant des défauts de prononciation, un rôle important de transmission de la langue arabe.

Al-Suyuti se réfère au texte de l'ouvrage d'Abu Nasr al-Farabi qu'il dit intitulé al-alfaz wa al-huruf. Selon les spécialistes ce titre ne figure pas au répertoire des écrits d'al-Farabi. Par contre on connaît un Kitab al-Alfaz al-mustamala fi

al-mantiq et Kitab al-Huruf. Il apparaît que le titre cité par al-Suyuti emprunte à ces deux ouvrages ; il n'en reste pas moins que le texte, auquel al-Suyuti fait allusion, figure sans ambiguïté dans Kitab al-Huruf.

Le texte d'al-Suyuti fait référence à celui d'al-Farabi ; on y trouve entre autres une hiérarchie à propos des tribus qui sont à l'origine de la transmission de la langue arabe, Qays, Tamim, Asad, etc. A l'évidence ce texte s'inspire d'un texte semblable d'al-Farabi.

Dans ce texte il s'agit apparemment d'autre chose puisque le texte se termine par :

وأنت تتبين ذلك متى تأملت أمر العرب في هذه الأشياء.

Cela apparaît plus clairement : "lorsque tu médites ces choses-là (la science du langage), lorsque tu considères les préoccupations des arabes à ce sujet". Donc, pour al-Farabi, les arabes deviennent ici comme une illustration ou comme un exemple. Mais il faut noter que le texte d'al-Farabi est précédé de tout un développement qui concerne d'abord l'invention des langues humaines et ensuite décrit comment s'est constituée la science du langage.

Al-Farabi explique d'abord comment on passe de la récitation, de la prononciation des poètes à la composition du fait de la parole, c'est-à-dire qu'on écoute l'assemblée de ceux qui sont réputés être les plus éloquents, on écoute leurs expressions et leur discours, les paroles de ceux qui se préoccupent de retenir les poèmes, les récits et on écrit ce que l'on a entendu et ce que l'on a retenu(15).

Dans la suite de sa démonstration, on peut déceler une première définition de la fasaha qui va l'opposer au lahn :

"Donc il faut savoir à qui s'adresser pour prendre la langue de cette nation, il faut la prendre chez ceux dont l'habitude s'est fermement enracinée, habitude telle qu'elle les protège d'imaginer des sons distincts de leurs propres sons et de leur proférer ou bien d'acquérir des sons distincts de ceux dont sont composés leur propre langue et de les proférer. Il faut prendre cette langue chez ceux qui n'ont jamais entendu d'autres langues ou d'autres expressions que les leur, ou chez ceux qui les ayant entendues, ceux dont l'esprit s'est détourné de les imaginer quand ils les ont entendues et dont la langue s'est détournée de les proférer"(16).

Al-Farabi dans ce passage parle de tout sauf de la question de la relation de la langue à la religion, il traite cette langue comme toutes les langues techniques pour lesquelles il faut une terminologie. Al-Farabi explique qu'il y a une habitude qui est fortement ancrée, il situe ses réflexions au niveau des nations, puisque finalement gouverner pour al-Farabi c'est enraciner fermement chez les individus des habitudes propices à l'accès à des idées suprêmes. Al-Farabi conçoit une sorte de disposition naturelle à prononcer des sons qui ne sont pas ceux de la langue et à composer des expressions avec des sons distincts de sa langue, puis la façon dont il imagine comment cette disposition spontanée, conjointement à la fréquentation d'autres nations, va leur faire perdre inconsciemment cette disposition à sortir des habitudes fermement enracinées, pour créer l'erreur, pour créer ce qui n'est pas fasih. Ce qui est plus convaincant, c'est cette vision de l'évolution des langues de toutes les nations et l'énoncé des lois très générales qui s'appliquent à toutes les

langues et à toutes les situations d'élocution qui caractérisent la fasaha, et pas seulement la fasaha arabe, parce que être fasih, c'est parler avec les sons de sa propre langue, c'est proférer les mots conformément à l'ordre des sons fermement enracinés dans l'habitude. Al-Farabi va aller du plus général au particulier, il n'est plus seulement question de disposition naturelle à proférer des sons étrangers à l'occasion d'éventuelles rencontres des nations extérieures, en dissertant de façon générale, mais maintenant portant son analyse sur la dépendance au territoire géographique, il va distinguer les gens des villes et les gens du désert(17).

Pour al-Farabi la langue la plus pure est celle des habitants du centre du territoire d'une nation car ils ne sont exposés à aucun contact avec des étrangers au pays, alors que ceux qui sont dans les zones limitrophes d'autres pays et qui naturellement ont des contacts avec leurs voisins vont adopter des expressions de leur langue. Le problème est qu'ils ne prennent pas tout dans cette langue, mais seulement ce qui leur paraît le plus facile, le plus utile et délaissent ce qui leur apparaît difficile et c'est la source principale d'introduction de confusions, de mots détournés de leur sens normal, d'erreur de langage (al-lahn).

Le texte d'al-Suyuti(18), qui cite et emprunte des idées développées par al-Farabi, présente en première lecture des contradictions quant à l'origine de la langue arabe. Il explique d'abord que Quraysh était "la plus habile des tribus arabes dans la distinction des expressions les meilleures". Cela laisse entendre que Quraysh a rassemblé en les imitant les expressions, "les termes rares, la syntaxe désinentielle et

les flexions..." des tribus voisines Quaysh, Tamin et Asad. Ce point de vue rejoint celui d'Ibn Faris(19) qui considère que la langue de Quraysh est la plus pure, car elle s'était enrichie au contact des autres tribus qui venaient faire le pèlerinage à La Mecque. Ceci peut paraître en contradiction avec les idées d'al-Farabi qui prône l'isolement de la nation pour conserver une langue pure. A tout considérer, al-Farabi et al-Suyuti ne sont pas sur le même niveau d'analyse. Al-Farabi parle de la formation de la langue d'une nation et ce n'est qu'après avoir développé logiquement sa conception pour atteindre une langue pure, et notons-le, sans faire à aucun moment intervenir la religion ou des croyances, et même sans citer Quraysh dans le passage qui nous intéresse, qu'il prend pour exemple la langue des arabes qui doivent être alors considérés comme une nation par la langue.

Quant à al-Suyuti, il concentre son examen sur le cas des différentes tribus arabes rassemblées par des langages, des dialectes très voisins. Sa démarche laisse pour le moins transparaître un sentiment non exprimé qui influence son analyse ; la mise en valeur de la qualité du langage de Quraysh est sans aucun doute liée à la Révélation dont Quraysh est le berceau.

Notes :

1 - Abd al-Qahir al-Djurdjani : Asrar al-balagha, éd. Mahmud Muhammad Shakir, Matbarat al-Madani, 1ère éd., Le Caire 1991, p. 21. "Il n'a de semblable, parmi les hommes vivants, pourquoi pas un souverain, tel le père de sa mère est proche de son père".

2 - Sourate XX, Taha, versets 25 à 31, traduction D. Masson : Essai d'interprétation du Coran inimitable, traduction par D. Masson, revue

par Dr Sobhi al-Saleh, Dar al Kitab, Beyrouth 1980.
3 - Al-Raghib al-Aspahani : al-Mufradat fi gharib al-qurân.
4 - Sourate XXX, al-Rum, verset 22, traduction D. Masson.
5 - Sourate XXVII, al-Qasas, verset 35, traduction D. Masson.
6 - Al-Suyuti : al-Muzhir fi ulum al-lugha wa anwaiha., éd. par Muhammad Ahmad Djad al-Mawla et Ali Muhammad al-Bidjawi, Dar al-Djil, 2 vol., Beyrouth, (s. d.), tome 1, p. 210.
7 - Petite tribu arabe membre de la confédération des Hawazin. E.I.2, VIII, p. 717.
8 - Les autres tribus : Sad Ibn bakr, Djusham Ibn bakr, Nasr Ibn Muawiya, Thaqif.
9 - Al-Suyuti : op. cit., tome 1, p. 201. Voir aussi, Ibn Faris : al-Sahibi fi fiqhi al-lugha al-arabiyya wa masaîliha wa sunan al-arab fi kalamiha, commenté et éd. par Ahmad Hasan Basdj, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1ère édition, Beyrouth 1997, p. 32.
10 - Dans ce Hadith on peut se poser la question de la signification du terme bayda. Le sens et la traduction selon Kazimirski et la pratique courante est "malgré que", mais il signale que ce terme peut aussi être pris au sens de "parce que", sens qui dans ce Hadith sous-entendrait que tous les Qurayshites seraient ceux qui parlent le mieux. Ibn Manzur donne à bayda le même sens de "malgré que" en s’appuyant sur plusieurs exemples ; citant ce Hadith, il donne à bayda le sens de "malgré que" et la même signification du Hadith, de même dans un autre Hadith, il cite : "Nous sommes les derniers et nous serons les premiers au jour du jugement dernier bayda malgré que la révélation leur a été donnée avant nous et qu’elle nous est venue après". Ibn Manzur pour aboutir à cette signification "de bayda" s’appuie sur plusieurs interprétations, sur combien de savoir religieux muris qui circulaient et pour ces raisons nous suivrons sa définition.
11 - Ibn Faris : op. cit., pp. 28 - 29.
12 - Al-Suyuti Abd al-Rahman Djalal al-Din, célèbre savant égyptien, reconnu aujourd’hui comme l’auteur le plus prolifique de toute la littérature islamique. Né au Caire en 849 / 1445, il y meurt en 1505. Parmi ses œuvres : Al-Darr al-manthur fi tafsir al-maathur ; al-Muzhir

fi ulum al-lugha wa anwaiha ; Bughyat al-wuat fi tabaqat al-lughawiyyin wa al-nuhat ; Al-Itqan fi ulum al-Qurân.

13 - Al-Farabi Abu Nasr b. Tarhan, philosophe musulman d'origine turque, le plus éminent, surnommé "le second maître", le premier étant Aristote, mort à Damas à l'âge de 80 ans ou d'avantage, en 339 - 950. Parmi ses œuvres : Sharh li kitab Aristutalis fi al-ibara ; Ihsa al-ulum ; Fusul tashtamil ala gami ma yudtarru ila marifat man arada al-Shuru fi sinaat al-mantiq ; Kitab al-alfaz al-mustamala fi al-mantiq ; Kitab al-Huruf.

14 - Al-Suyuti : al-Muzhir fi ulum al-lugha wa anwaiha, tome 1, pp. 211 - 212.

15 - Cf., Abu Nasr al-Farabi : Kitab al-Huruf, éd. et commenté par Muhsin Mahdi, Dar al-Mashriq, Beyrouth 1969, paragraphe 132, p. 145.

16 - Ibid., paragraphe 133, p. 145.

17 - Ibid., paragraphe 134, p. 146.

18 - voir plus haut, note 15, p. 4.

19 - voir plus haut, note 12, p. 3.

Enseignement de l'arabe et régulation de l'échec scolaire

Dr Chokri Mimouni
Université de Rennes 2, France

Dans l'esprit de beaucoup de personnes en France, l'apprentissage de la langue de l'école, le français, demeure la condition sine qua non de la réussite approuvant ainsi un vieil adage qui prône le français comme seul ascenseur social. La maîtrise insuffisante du français devient alors l'alibi du retard scolaire et c'est au nom de ce retard qu'on interdit à un jeune élève de poursuivre ses études ; et ce phénomène touche en partie les enfants issus de l'émigration, particulièrement maghrébine, qui n'ont pas pu s'intégrer dans l'école ou à qui l'école n'a pu s'adapter. Différents responsables se sont prononcés sur le sujet pour dire que les strates du système scolaire sont bien fondées et que par conséquent il n'y a pas de problème réel.

Cependant, s'il n'y a pas de problème de maîtrise de la langue chez les enfants de travailleurs émigrés, ce qui est mis en avant ne porte que sur la structure purement formelle du langage. C'est-à-dire qu'il est appréhendé avant tout par sa morphologie, ses aspects grammaticaux, syntaxiques et phonologiques. Cette perspective qui renvoie directement à Ferdinand de Saussure pose problème dans la mesure où le locuteur et l'interlocuteur sont réduits à un outil de communication. Or, sous les yeux vigilants des spécialistes, il s'agit là d'un contresens, du moins d'une banalisation, car nous

ne pouvons pas mettre entre parenthèses le sujet parlant porteur de son histoire singulière et de son histoire culturelle.

Il s'ensuit que restreindre le langage à la communication verbale, c'est certainement l'appauvrir : se fermer en partie à la communication, limiter toute la portée et perdre du sens. Cette attitude relève d'une instrumentalisation du langage, un outil à manœuvrer, oubliant ainsi que le langage est agissant au sein d'une relation à l'autre. Il est donc inconcevable, pour ne pas dire inadmissible, de réduire le langage à sa forme en ignorant son contenu.

Partant de là, une première piste s'ouvre pour remédier à l'échec scolaire : Le problème majeur qui se pose aux enfants d'émigrés nord-africains mais aussi à d'autres autochtones, à titre d'exemple les bretons, est semble-t-il au niveau du passage de l'oral à l'écrit, vers l'âge de six ans. L'enseignant est stupéfait devant le contraste existant entre l'aisance verbale apparente et la difficulté, voire l'impossibilité à apprendre à lire et à écrire, chez certains enfants, et ce, quel que soit le niveau intellectuel. Que faire alors ? Et surtout comment remédier à cette situation de plus en plus préoccupante ?

Nous préconisons d'aller au-delà des frontières linguistiques saussuriennes et de prendre en considération tous les aspects propres à l'imprégnation de et par la langue d'origine à l'intérieur d'un contexte social et historique, ainsi que les éléments interactifs entre deux systèmes contextuels : contexte d'origine (langue maternelle) et contexte d'accueil (langue sociale).

Dans la mesure où les rapports des deux langues, maternelle et sociale, sont non conflictuels et non compétitifs,

le bilinguisme représente un enrichissement. Il suffit de se rendre dans le Canada Français par exemple, pour comprendre que le Français, langue de l'enseignement, n'est jamais un danger pour la langue maternelle qui reste, socialement et économiquement dominante chez les enfants anglophones. Dans le cas contraire, il s'agit bien d'un appauvrissement auquel il faut remédier : Lutter contre la privation de la langue, et, à travers elle, de la culture, maternelle liée à son exclusion totale de l'appareil pédagogique surtout à des moments où les structures linguistiques et les capacités cognitives ne sont pas encore fixées.

Révolutionner les systèmes pédagogiques est donc primordial en encourageant le bilinguisme si l'on souhaite réellement compter sur ces jeunes qui formeront, qu'on le veuille ou pas, les générations futures, sans oublier pour autant que l'arabe, la langue arabe est la deuxième langue parlée en France. L'acquisition d'une seconde langue ne nécessite-t-elle pas la maîtrise préalable de la langue maternelle ? Autant de questions sont mises sous l'objectif de cette modeste contribution.

Dans le monde d'aujourd'hui, et sauf exception, réussite sociale va de pair avec la réussite scolaire. C'est pour dire combien l'école s'est imposée comme le garant d'une future intégration sociale voire tout simplement d'une adaptation sociale. A tel point que le nombre considérable des enfants qui redoublent leur année parce qu'ils n'ont pas su s'adapter à la classe ou que la classe n'a pas pu s'adapter à eux ou encore des jeunes qui voient leurs parcours réduits en les orientant vers un apprentissage forcé qui ne va pas, dans la plupart des cas, avec

leurs ambitions originelles, attire notre attention. Le cas de certains enfants issus de l'immigration illustre bien les propos avancés ; surtout lorsque l'on sait qu'ils ne sont pas "nuls" au contraire. Ce constat pose, comme nous allons le voir, le souci de l'adaptation de l'enfant à l'école et vice versa d'une part, ainsi que la problématique de la langue telle qu'elle se pose à ces enfants d'autre part. Car ne pas maîtriser le français demeure l'alibi majeur de l'échec scolaire et par la suite la limitation du parcours et le déclassement de l'enfant. Avouons que cela n'est fort heureusement pas exemplaire. Mais les exigences de notre société moderne ont voulu que des chercheurs et spécialistes mettent la main à la pâte pour apporter leurs savoirs faire et tenter de pallier aux problèmes de l'être et de ce qu'on doit être. Le verdict rendu par les psychologues et les orthophonistes, entre autres, est sans appel. Si les enfants dits "normaux" touchés par l'échec scolaire sont renvoyés devant le psychiatre, le psychologue ou l'orthophoniste c'est parce que le redoublement est considéré comme une maladie dans une société où tous les enfants sont scolarisés. Ceci étant, la souffrance des enfants issus de l'immigration est encore plus grande : non seulement ils sont considérés comme ayant trahi le contrat avec leur famille suite à l'échec scolaire mais en plus de cela ils sont orientés vers des domaines qu'ils n'ont pas forcément choisis. Le rôle de la famille, dans cette situation, commence à perdre son sens primordial. Même si elle est reconnue par ces spécialistes et à travers l'histoire des civilisations comme étant le terreau favorable pour l'éducation et la socialisation de l'enfant, il n'en demeure pas moins qu'elle n'est plus l'unique entreprise pour

ce genre de mission. La folie des grandeurs associée à un projet de domination économique qui dépasse les frontières font que l’on mise plus sur les technologies et le savoir-faire au dépend des domaines littéraires et des langues étrangères en particulier. Pourtant, connaître les us et les coutumes de l’autre, parler sa langue se révèlerai comme un atout pour les sociétés modernes afin de se faire inviter ailleurs, au-delà de son territoire, et décrocher des marchés, plus facilement, à l’échelle internationale. Parallèlement à cette perspective fantasmagorique de mondialisation et de globalisation les obligations scolaires ont évolué, à leurs tours, pour éliminer par phénomène de phagocytose le temps réservé à la famille et l’école s’est petit à petit substituée à une bonne partie du devoir familial même si l’importance de la famille reste indéniable. L’accès précoce à l’école associé à l’allongement de l’obligation scolaire est l’une des raisons particulières témoignant de la régression de la place de la famille dans l’éducation de l’enfant. La conséquence directe est que l’enfant passe plus de temps hors de sa famille. Comme si le modernisme a voulu bousculer le mythe lié à la réalité familiale qui n’en demeure pas moins importante et qui se définie comme la moelle épinière de la psychologie de l’enfant.

Afin d’évoluer sur les traces d’hommes responsables, les enfants voient leur cycle d’apprentissage s’allonger de plus en plus. L’ampleur des connaissances nouvelles contribue, peu ou prou, au rallongement de ce cycle et l’école s’est octroyé à elle seule le rôle de formation des générations futures. Il ne s’agit plus d’aider l’enfant à s’épanouir, mais plutôt de fabriquer des individus qui rentreront avec justesse dans le mécanisme de

production. Elle se spécialise vers la sélection, l’orientation, sans même le vouloir, au dépend de son rôle primaire. Les enfants sont ainsi lancés sur le chemin épineux de la réussite, d’obstacles en obstacles, afin de ne pas se voir sanctionnés, dans le seul but de prolonger au mieux leur parcours. Et même ceux du peloton de tête se rendent compte très vite qu’un obstacle franchi n’est que le point de départ d’un autre et que la récompense est loin d’être méritée… Faut-il dire qu’il ne s’agit pas seulement de l’école mais que toute notre vie moderne s’est transformée en une succession d’attentes : La réussite n’est plus réellement un accomplissement en soi mais plutôt le coupon de participation à une autre étape plus importante. Pourtant, la dernière étape du parcours humain est inéluctable et connue.

Parmi ces enfants-là il y a ceux qui sont d’origine maghrébine et de différentes générations : il peut s’agir de ceux qui ont suivi leurs parents émigrés comme il peut s’agir aussi de ceux dont les parents furent, à un moment donné, forcés de quitter leur pays natal et contraints de combattre sous la bannière française et qui, eux, sont nés sur le territoire français. Cela va sans oublier les rapatriés de guerre, qui une fois déclarée l’indépendance des pays nord-africains, se sont vus perdre une partie d’eux-mêmes et contraints de rejoindre la France. Dans ce dernier cas, les enfants se sont pleinement imprégnés de la culture et de la langue arabe.

Dans tous les cas, le taux de ces enfants maghrébins n’ayant pas réussi leur année scolaire n’est pas en tête de liste de l’échec scolaire en France. Cependant les causes primordiales de cet échec sont à rechercher dans un cadre plus

vaste que celui de l’école : la famille, la place de l’enfant au sein de la famille, la maturation affective de l’enfant...

Un enfant s’épanoui à l’école lorsque son environnement est adapté à cette voie. Dans la famille maghrébine ayant, de près ou de loin, une histoire particulière avec la France, en particulier l’Algérie, la donne peut être estimée à double tranchant : soit que l’on ne se sent pas humilié, voire même trahi par cette histoire, et le souvenir est ainsi positif, et de là les enfants s’inscrivent dans une continuité d’évolution "normale" et sans aucune ambiguïté. Dans le cas contraire, l’environnement familial a une répercussion directe sur la réussite de l’enfant. Si le français est considéré par certains comme une langue de l’altérité, la position de l’enfant penchera, à tort ou à raison, du côté de ses proches et l’école sera considérée comme étant le fief de la culture française, la culture de l’autre. La négligence du cours en classe sera la conséquence première de ce phénomène et, par suite, l’enfant ne rentre plus dans le moule de la classe : il est tellement sage qu’il se renferme sur lui-même et l’inquiétude, quant à son état, serait de mise. Ou au contraire il est instable et tellement agité qu’on ne lui reconnaîtrait que d’être le perturbateur du bon déroulement du cours. Des enfants bercés dans la culture française peuvent, eux aussi, manifester des difficultés semblables à leurs camarades "étrangers". Les raisons dans tout cela ne sont cependant pas identiques aux autres. Mais la stimulation du désir d’apprendre demeure le pilier dans tous les cas d’échec scolaire. Le remède à de tels comportements est donc à rechercher, au-delà des frontières scolaires, dans le milieu scolaire.

2 - Langue maternelle et édification de la personnalité :

Dès la grossesse, le fœtus vit en parfaite osmose avec celle qui le porte, sa mère. Dès cette période, le futur enfant s'habitue donc au fil du temps à la langue de sa nourrice et celle-ci lui transmet, outre la nourriture et l'affection, les clés de son identité. Ainsi, toutes les composantes de la culture et de l'identité de l'enfant sont transmises par le cordon ombilical et par la relation mère-enfant. Dans une relation presque fusionnelle, après la naissance, la mère, sans même le savoir, lègue tout son patrimoine culturel à son enfant. Et par suite c'est cette héritage acquis dès la naissance qui contribuera, peu ou prou, à la structuration des facultés intellectuelles et de sa "petite" personnalité. Les recherches scientifiques nous ont prouvé que le nourrisson pouvait reconnaître non seulement la voix de sa mère mais aussi la langue de celle-ci. Ce qui confirme l'importance de cette langue perçue et décodée in utero dans le développement cérébral de l'enfant. Alors que chez les enfants sauvages, ceux qui ont évolué hors du monde humain, les spécialistes parlent de limitation des capacités cognitives malgré une merveilleuse adaptabilité du psychisme humain. "L'intégration à une niche non-humaine se solde par la mise en place des capacités cognitives et d'un acquis proto-culturel autres que ceux exigés des enfants humains mais il semble bien que le processus, passé un certain seuil temporel, soit irréversible, sinon sous la forme très limitée d'acquisitions de conduites nouvelles ou d'enculturation"(1). Je citerai de passage le "Hayy b. Yaqdhân" d'Ibn Tufayl qui, étant à la base du premier ouvrage de la psychologie de l'enfant écrit par Martin Luther en occident latin sans oublier l'influence directe

sur le chef d'œuvre "Robinson Crusoé", se révèle à maints égards assez important plus de huit siècles après[2].

Tous ses arguments associés aux découvertes récentes, mentionnant que l'organisation du système cérébral n'est pas la même chez les enfants bilingues que chez leurs homologues monolingues, témoignent en faveur de l'importance de la langue maternelle Tsunoda[3].

3 - Bilinguisme et identité :

La situation des enfants émigrés, aujourd'hui, est loin d'être la même que celle des enfants de leurs camarades monolingues et mono-culturés. Ayant déjà une langue et une culture maternelles, ces premiers vont devoir se situer face à une langue et à une culture du pays d'accueil. La quête d'une certaine distinction entre la langue et la culture familiales d'un côté et la langue et la culture de la rue et de l'école de l'autre côté est au menu quotidien de l'enfant : identité culturelle et adaptation sociale sont pour lui deux composantes de ce qu'il est et de ce qu'il sera. La même situation peut être observée chez des autochtones. Certaines personnes bercées dans des langues autres que le français (breton, provençal...) n'ont jamais accepté que la langue française, sans aucun lien avec leur inconscient, soit la langue officielle et du foyer et de la société en même temps. Il nous suffit de voir en France le regain de place pour le Breton ou le Gallois par exemple pour mieux s'en rendre compte.

Différentes formes de bilinguisme peuvent cependant se manifester. Il peut s'agir de deux langues et deux cultures parallèles, non conflictuelles, sans porter atteinte aux acquis maternels. C'est le cas des riverains frontaliers entre la France

et l’Allemagne. Le français enseigné à l’école au sud de la frontière n’entrave pas la culture et la langue maternelle allemandes. C’est aussi le cas des enfants anglophones vivants sur la rive du Canada français. La langue de l’école, le français, n’est pas perçue comme un danger pour la langue maternelle qui demeure dominante en société(4).

Il peut s’agir aussi de deux langues constamment conflictuelles. L’enfant n’arrive pas à se situer réellement ni dans la langue et la culture maternelles ni dans celles de la société. Ce phénomène appelé témoigne d’une profonde problématique liée à l’identité culturelle et qui entraîne un flou dans la maîtrise des deux langues, toujours dans le cadre du bilinguisme, même si viendrait nous témoigner du contraire une quasi-parfaite locution verbale. La langue maternelle et la langue scolaire sont "non fertiles" et l’appauvrissement l’emporte sur la richesse du bilinguisme. Et c’est de ce deuxième cas de figure en particulier que prend naissance l’échec scolaire.

3 - Régulation et thérapie :

Une meilleure connaissance des réalités citées plus haut permet de mieux sensibiliser les futurs enseignants en les rendant plus attentifs aux comportements des enfants dans la vie courante et, par suite, de mieux les percevoir dans leur réalité vitale quotidienne. Aussi mettre l’accent sur les relations entre les individus plutôt que sur les individus en relation. Il s’agit d’inviter tout un chacun à entrer dans le mythe et dans l’univers culturel et communautaire de l’autre.

Tous ces éléments font qu’un enfant ne peut pas faire l’effort d’apprendre si les structures du pays d’accueil y

compris les structures du langage ne lui accordent une place au présent et au futur. Il ne fournira pas d'effort s'il n'y a pas de reconnaissance dans ses efforts d'apprentissage.

Tout d'abord, ce travail ne se veut aucunement être d'ordre politique. L'objectif n'est pas du tout de mettre en cause ni la fonction ni le rôle de l'école qui eux relèvent du politique. Il est légitime et obligatoire que les enfants apprennent la langue et la culture du pays d'accueil. Cependant, faudrait-il sortir du clivage monolinguisme-bilinguisme pour s'intéresser à l'enfant tel qu'il est, tel qu'il se présente, un être humain avant tout ? Faudrait-il, en outre, sortir d'un système clos où la langue n'est appréhendée que par son côté communicatif et de là l'enfant est réduit à un outil au lieu d'être considéré comme un sujet à part entière ?

Enfin, la solution ne serait-elle pas de réintroduire la langue maternelle, du moins dans la partie préscolaire, et d'enseigner la langue seconde comme une langue étrangère, à son début, pour redevenir progressivement la langue de l'enseignement tout court ? S'agissant de la langue arabe, elle saura certainement s'adapter comme elle a su s'adapter jadis à la traduction et à la préservation d'une bonne partie de la pensée grecque et latine. Et l'intérêt de l'école française pour la langue arabe ne devrait se limiter non plus ni à la découverte du pétrole ni à la colonisation ; bien au-delà. Tenir compte de la richesse culturelle et linguistique de ses citoyens, ne serait-il pas le moyen qui offrirait à la France le statut de privilégié, sur l'autre rive de la méditerranée, là où l'Asie et l'Amérique latine tentent de s'introduire timidement ?

Notes :

1 - R. Berthelier : Adaptation sociale, in Troubles du langage et de la filiation, Ed. La pensée sauvage, 1988, pp. 101 - 118.

2 - L. Gauthier : Hayy b. Yaqdhan, Paris 1983.

3 - T. Tsunoda : Langue maternelle et latéralisation du système nerveux central, in Science et pseudo-science, UNESCO, Paris 1982, pp. 109 ss.

4 - "Le prix payé pour la constitution d'un objet scientifique homogène est beaucoup trop élevé : après l'élimination des variantes individuelles, il ne reste que le seul code partagé par tous les membres d'une même communauté... Ferdinand de Saussure, selon qui la linguistique a pour unique et véritable objet la langue envisagée en elle-même et pour elle-même, exclut l'individu parlant, et, du même coup néglige l'interaction entre locuteurs. Dans la langue ainsi conçue, tout se passe comme si personne ne parlait". Voir C. Hagege : L'homme de parole, Fayard, Paris 1985, p. 229.